

存続する活動的形相 (IV)

道 躰 章 弘

XIV. オリゲネス

オリゲネス (185 頃-254 頃) とプロティノスは恐らく同門の弟子であり、師アンモニオス・サッカスは両者にインドの哲理を教授したと推測される。実際ウパニシャッド形而上学とプロティノスのそれとの思想的・構造的類縁性ならびに『エネアデス』と (オリゲネスの) 『諸原理論』における教説上の類似性は顕著である。もっとも、弟子相互の教理上の相違点についてもまた衆目の一致するところではあるが。オリゲネスは熱烈なキリスト者であり、キリスト教と所謂新プラトン主義との総合を企てた博学の神学者である。問題は総合における論理的一貫性の有無つまりキリスト教教理ならびに新プラトン主義との整合性の有無にある。

オリゲネスは「一〔者〕」(モノアド或いはヘナド)を指定する。プロティノスのように。「一〔者〕」は「知性」であり、一切の知的存在或いは実在の起源である。オリゲネスは「創造」の概念を揚言する。すべてのユダヤ・キリスト教神学者と同様に。聖書は創造に「始まり」(bereschit)のであることを明言する。しかしながらオリゲネスは云う、創造は永遠である、と。すなわち創造の概念が分裂する。ただし、一神論の「創造」論を永遠に更新されるものと捉えるのも強ち無理とは云えないのだが。更に重大な問題がある。聖ヒエロニムス録するところの『諸原理論』の抜萃によれば、オリゲネスはこう考えていたのである、被造の靈的諸存在は「一〔者〕」と実体を同じくし、《単一実体を有する》(unius esse substantiae)と。しかし一切の理性的存在すなわち(聖ヒエロニムスの挙げる)父、子、聖霊、諸天使、能天使、主天使、(尊厳なる靈魂としての)人間が^{ヒト}仮に同一実体であれば、天使も人間も被造物であるはずはない⁽¹⁾。

初めに創造されたのは純粋な靈的諸実体すなわち無形の(非身体的)知性であるとオリゲネスは云う。最初の創造は純粋に靈的なそれであった、と。そして、曰く、純粋な知的諸実体の有形化の原因は「一〔者〕」からの離隔にある。「失墜」にある。被造の靈的諸実体が神の観想と本来の単一性の内なる生に倦んだのである。本源の至福と神的結合から離隔した靈的諸実体が各々離隔の程度に応じて物(身)体と化したのである、云々。「離隔」と「物(身)体化」は勝れてプロティノス的な概念である。しかし、とオリゲネスは云う、「失墜」は飽くまでも自由意志を行使した結果であり、責を負うべきは被造の諸実体である、と。確かにオリゲネスはプロティノスではない。前者には「自由」と発出の「必然性」とを縊り合わせた後者の論理はない。失墜の必然性を示唆する表現も見当たらない。のみならず、オリゲネスによれば、失墜した靈的諸実体を受け入れる物質は他ならぬ神の被造物である。

オリゲネスは普遍的靈化を説く。プロティノスのように。太陽は、月は、星々は、人間や獣と同様に、多少とも密度の高い物体内に転落した靈魂である、と。それなら、諸靈魂は物（身）体に先んじて存在していたことになる。転落或いは降下は「罰」である。オリゲネスは再び古代の（オルフェウス教やピュタゴラス教の）教説の主唱者となる。教父等がこれを見逃すはずはなかった。オリゲネスの言う靈魂の「回帰」運動なるものもまたプロティノス説を想起させる。純粋な知的諸実体の降下が当の諸実体の物質化・身体化・多様化の原因であれば、回帰運動は逆のプロセスすなわち非物質化・非身体化・（本来の）単一化を意味するはずである。また（聖ヒエロニムスが伝えるオリゲネスの表現に従えば）終末は発端に似たものとなろう（semper enim similis est finis initiis）。諸靈魂は罰として担った物（身）体を放棄しよう。最後の創造は最初のそれと同様に非物（身）体的なもの（無形のもの）となろう。創造は物質の束縛から解放されよう。物質は完全に廃棄されよう（corporales substantias penitus dilapsulas）。すべてにおいて神がすべてとなろう。

XV. 教父等の人間学

エルサレムがマケドニア王アレクサンドロスの軍門に降ったのは紀元前 332 年であるが、当時ユダヤ人の植民地であったエジプトには、パレスティナのユダヤ教とは異質の、ヘレニズムの渗透したユダヤ教が興っていた。入植者がギリシャ語を採用したからである。ヘブライの聖典のギリシャ語訳も紀元前 3 世紀に成立する。『知恵の書』はギリシャ哲学・文学の痕跡を止める。同書は靈魂の不滅を語るが、パレスティナのパリサイ派の神学者は死者の復活を説いていた。いずれにせよ、同書へのプラトン主義的人間学の影響は明らかである。アレクサンドリアのフィロン（前 13～20 後 50 頃）の著作にはプラトン主義とストア主義が混在する。しかしヘブライ思想とギリシャ思想との関係はやがて新たな展開を見せる。仲介者はガリラヤ人のラビ、ナザレトのイエシュア（イエズス）の弟子の一派である。イエシュアに帰依したパリサイ派の神学者、タルソスのシャウル（ローマ名、パウロス）は、アテネで新しい教えを説くために、ヘブライ思想とギリシャ思想との融合の可能性を模索した。結果は『使徒行録』が伝える通りである。

その後^{あと}に何が起こったか。キリスト教は様々な地域に根を下ろした。様々な民族に伝播した。先ずはギリシャ・ラテン文化圏に深く浸透した。様々な言語と渡り合った。一世紀が、数世紀が過ぎた。ヘブライ思想とギリシャ思想の関係はどうなったか。聖書の説く人間学はどうなったか。ヘブライの基質を保持したか。アテネの、アレクサンドリアの、ローマの教養人の人間学に拘り替えられてしまったのか。

キリスト教の正統教理は（19 世紀ならびに 20 世紀の若干の学者の説に反して）ヘブライの聖典に刻まれた構造と特質とを概ね維持したのである⁽²⁾。人間学に関しても然り。ギリシャ文化に培われたキリスト教思想家等はプラトン主義的諸命題から自由であった。聖ユスティノスは『トリュ

フォンとの対話』の中で云う、靈魂は神と同一実体を有する存在ではない。身体に先んじる存在ではない。生命を受容する存在、被造の生命に与る存在である。身体を認識の障害物呼ばわりするのは迷妄である、云々⁽³⁾。また、タティアノスは云う、《ギリシャ人よ、人間の靈魂は本来不滅ではなく、可滅であるが、また不死の可能性をも有する存在なのである》⁽⁴⁾。リヨンの聖エイレネイオスは聖ユスティノスの反転生説（すなわち反ピュタゴラス主義・反プラトン主義）ならびに靈魂の可滅説・被造説（すなわち反オルフェウス主義・反プラトン主義）について再論する。《人間の生命は人間に由来せず、また人間の本性に由来しない。神の恩寵によって、人間に贈与されるのである》⁽⁵⁾。テルトゥリアヌスはプラトンの靈魂論・転生論批判を展開する。ギリシャ文化に培われたアレクサンドリアのクレメンスにしてからが靈魂先在説ならびに「身体即惡」論について論駁するところがあった。オリュンポスのメトディオスは対話篇『復活を論ず』においてこう主張する、人間は本来身体なき靈魂ではなく、靈魂なき身体ではない。両者の結合・総合に基づく見事な単一形態である。オリゲネス流の（つまりプラトン流の）靈魂即人間説は謬見である。身体は靈魂の獄ではなく、後者は前者の俘囚ではない。オリゲネス説は謬説である。身体は靈魂の活力を抑圧する障壁ではない。却って、後者の協力者である、云々。オリュンポスのメトディオスは靈魂先在説ならびに失墜神話の不条理を扶弼する。エルサレムのキュリロスはグノーシス主義を駁し、創造主単一説を主張する。《〔神よ〕御身は靈肉の共働せる二重の人間を形成されたり》。《靈魂はこの世に生ずるに先立ち、何ら罪を犯せしことなし》。

オリゲネスの著作の感化を受けたニュッサのグレゴリオスは『諸原理論』の著者に同調するところがあった。曰く、「性」は神が人間の罪を見越して付加したものであり、よって当初は創造の計画に含まれてはいなかったはずである。「性」は罪の帰結である、云々。しかし、そのニュッサのグレゴリオスでさえ、靈魂先在説・転生説はこれを論駁して憚らなかったのである。異端の殲滅を期して書かれたサラミスのエピファニオスの『藥箱』^{パナリオン}はオリゲネス流の靈魂先在説・転生説を痛烈に攻撃する。アレクサンドリアのテオフィロスは401年の『復活祭書翰』中でオリゲネス説と聖書の創造論との食い違いを指摘する。聖ヒエロニムスは再度エピファニオスの『諸原理論』批判を持ち出す。聖アウグスティヌスは『神の国』第XI巻で靈魂先在説・失墜神話を取り上げる。新プラトン主義批判は同聖人の著作物の随所に見られる。メナスを主宰者とするコンスタンティノポリス教会会議（543年）はオリゲネス説を駁し、以下の決議を布告する。《人間の靈魂は先在せり、そは知解的実体にして聖なる効力を有せり、しかるにそは神を觀想するを厭いて、惡の最たるものへと向きを転じ、かくて神の慈愛に対して冷めたり、〔…〕そが身体の内へと投ぜられしは罰によるものなり、と、かかる言説を弄し、かかる判断を下せし者は破門さるべきなり》。553年に同地で開催された部分教会会議も同上の決議を布告する、《靈魂先在説なる神話的教説に同調せし者は〔…〕破門さるべきなり〔…〕》。異端宣告を受けた張本人はポントスのエウアグリオスであるが、同会議には元々『諸原理論』を弾劾する目的があったと推測される。結局のところ、同公会議はオルフェウス教的神話ならびにプラトン主義的・新プラトン主義的人間論を根本的に否

定したのである。プリスキリアヌス派批判を目的としたトレド教会会議(400年以降に開催)の会議録は以下の一節を含む、《人間の靈魂は神の実体にあらず、また神の部分にもあらずして、被造物なり》(animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem, sed creaturam)。同教会会議の第11番目の決議はプリスキリアヌス派が採り入れたマニ教の教義を非とする。《人間の靈魂は神の部分或いは神の実体なりとの言説を弄し、また、かかる判断を下せし者は破門さるべきなり》。再度プリスキリアヌス派を駁するべく開催されたブラガ教会会議(561年)も同上の決議を採択する。《マニ教徒ならびにプリスキリアヌス派の言い做せし如く、人間の靈魂ならびに諸天使の、神の実体より出しを信ずる者は破門さるべきなり》。《プリスキリアヌスが言い做せし如く、人間の靈魂、先づ天国にて罪を犯せしが故に地上の人間の身体の内へと投ぜられしとの言説を弄する者は破門さるべきなり》。二元論化されぬ人間論を揚言する正統教義はグノーシス主義を排し、マニの教義を排し、オリゲネス主義を排し、12世紀に至ってはカトリ派の教理を排して、ひたすら生物学的・身体的側面の透逸さを説き続けるのである。

XVI. デカルト

デカルトの人間論に精通するためには、その宇宙論或いは宇宙進化論とも言うべき遺著『世界論』(1633年執筆)から入るに如くはない。著者の言によれば、同著は《〔著者の〕全思想を開示するための方法》を用いて書かれた⁽⁶⁾。同論第6章は一箇の「寓話」から始まる。著者は恒星天の彼方の空間内へと進入し、《被造物》に占有されぬ任意の一点で足を停め、真空を排除する多数の物質が《空間》を埋め尽す神の新たな創造なるものを想定する⁽⁷⁾(デカルトによれば、物質は延長すなわち空間であるから、真空空間内に神が物質を創造するとの仮定は、「寓話」とはいえ、不条理の謗りを免れない。が、著者は、アルキエの註する如く、「非デカルト的」諸概念を援用して、己れの物理学を披瀝するつもりなのである)⁽⁸⁾。デカルトは特定の物質観に基づく特定の「物質」を持ち出す。すなわち、土、火、空気、木、石、金属を。具体的・可感的要素の一部を。デカルトの物質は、例えばアリストテレスのそれではない。任意の構成体を構成(或いは合成)し、情報〔形相〕化の原理に支配される質料ではない。既述のように、アリストテレスの所謂質料とは、つまるところ機能である。一方に、有機体の単一性に組み込まれる数多性としての物質(質料)があり、他方に、(例えば)一言説を構成する材料(質料)すなわち文字、音節、語等がある。故に、繰り返すようだが、デカルトの物質はアリストテレスのそれではないのである。デカルトは「寓話」を続ける。「明瞭判然たる認識対象たり得ない形相」なるもの無き物質(つまり、地、火、気の形相ならびに木、石、金属等の特定の形相なき物質)、しかも熱、冷、乾、湿、軽、重、味、香、音、色、光等の性質なき物質を想定する。同時に、同物質は第一質料(形相なき、性質なき物質)に非ずとの仮定を立てる。むしろ、仮構された《大空間》の三次元(縦、横、高さ)を等しく占有する《完全に堅固な真の物体》である、と⁽⁹⁾。のみならず、同物質は分割可能で、分割

された大小さまざまな各部分はあらゆる形態と運動を受け入れ（と聞けば、古代ギリシャの原子論者の宇宙進化論が直ちに想起されるが）、可動の諸部分に分割された質料の原初の「カオス」は（デカルトの云う）神の確立した「自然法則」の解きほぐすところとなり、「無秩序」に含まれるすべてが遂に万人の知るこの世界を現出することになるのだ、と。古代の原子論者は物質の原初の「カオス」を秩序化し且つ有機化する役目を「偶然」なるものに押しつけたが、デカルトは「偶然」に代えるに、神の確立せる「自然法則」なるものを以てし、（無論、後世の或る種の哲学者等のように、「自然法則」を活かし、「神」を抹殺したところで、結果に変わりはないはずである）しかも「神」の創造行為を能う限り制限しようとする。曰く、たとえ神が物質のカオス以上の何ものをも創造せず、カオスへの秩序の導入に自ら介入せずとも、世界の全存在の構成と有機化は「自然法則」によって可能である、と。デカルトは更に「寓話」を続ける。神は諸部分を分離し、^{あいだ}間には真空を置かず、諸部分間に差異を生み出すのに専ら「運動」の多様性を似てする。各部分は創造時より一定方向に動く。或いは速く、或いは遅く。或いは不動のままと仮定してもよい。運動の持続は、以後、《通常的自然法則》に支配される。何故なら、神の確立した自然法則さえあれば、カオスが秩序を現出し、完全な世界を形成し、《光のみならず、現実の世界に出現する一切の（一般的かつ個別的）事象》を生起せしめるはずだからである、云々⁽¹⁰⁾。注意すべきことがある。世界と世界が内包する全実在の構成を説明しようがためにデカルトが持ち出す「自然法則」なるものは実は客観的現実の科学的分析の帰結であって、当の現実を説明するために哲学者自身が案出した「説明原理」ではない。思考の産物ではない。却って、その由来を問うべき現実である。有機化されるべき「カオス」に先在する（アナクサゴラス流の）^{ヌース}「知性」であるか否かを論証すべき存在である。ところが、デカルト、答えて曰く、同法則は神の定めたものである、と。

数年後、デカルトは『方法叙説』第五部で、『世界論』の内容を要約する。論者はやはり神の創造的「介入」を最小限に止め、「自然法則」を押し立てる。同時に、物質の何たるかについて再論する。その眼目は要するに^{アリストテレスの}形相〔情報〕化論批判にある。（後述するように）デカルト哲学はここで致命的欠陥を露にする。方法論上の不備をさらけ出す。デカルトの「神」は、その「無限の完全さ」は、実験的に疑い得ぬ明証的事実（所与）から帰納した観念ではない。主観（^{コギト}「我思う」）から演繹した^{ア・プリオリ}仮構である。予断である。デカルトは客観的であるべき物理学を主観的形而上学から演繹する。『世界論』の著者は初めに「神」と「カオス」を設定する。次いで「神」から「自然法則」と「物質」とを演繹し、世界と世界が内包する一切の実在の生成を同法則で説明する。説明したことにする⁽¹¹⁾。

『世界論』第七章は、「自然」が、物質の原初の「カオス」から、単独で、秩序と有機化を現出する根拠を詳述する。著者の言によれば、自然は神ではない。運動法則の内在する物質である。世界に現われる変化の原因を神に帰するのは見当違いである。神は「変化」に従属しない存在だからである。私〔デカルト〕が先に規定した通りの物質である自然を、神は《創造した時と同じ方法で保存する》。それなら、物質の《諸部分》は多数の変化を免れない。ところで、《神の作用は

無変化である》から、変化は「自然」に由来するはずである。従って、物質（自然）の変化を司る法則とは他ならぬ「自然法則」である、云々⁽¹²⁾。デカルトは『世界論』第二部で、人間の生成について論述する。著者の見解に従えば、人間は「靈魂」と「身体」とから成る。両者は個別的な論述対象たり得る。《〔…〕人間は靈魂と身体とから複合されよう。私は身体と靈魂とを切り離し、先ずは前者を、次いで後者を、それぞれ別個に論じなければならない。然る後に、両者が結合され、合一して、人間を構成する、その仕方を説明しなければならない〔…〕》（デカルト説の当否については後述するが、一言すれば、靈魂すなわち情報〔形相〕化の原理なくしては、身体の個別的存続は不可能である。個別的に残存するのは、かつて情報〔形相〕化されていた物質である。しかしデカルトは情報〔形相〕〔化〕の觀念を排斥する。身体は情報〔形相〕化されずして存続する一種の機械であるとの見解を取るからである）。《私は推測する。「身体」とは土偶もしくは土製の機械以外の何ものでもない、と。これはその物体を能う限り現存する人間に似せるための神の計らいである、と。そのために神は現存する人間の四肢の色と形とを土偶（または土製の機械）の外側に付与するのみならず、必要な部品のすべてをその内側に取り付けるのである。すなわち土偶（ないし土製の機械）をして、歩行、飲食、呼吸を可能ならしめ、加えて現存する人間の機能のすべて（すなわち物質に由来すると覚しきもの、ならびに、もっぱら器官の配置に依存するもの）を模倣せしめるためである》。《人間の手になる機械（時計、噴水、風車ならびにそれに類するもの）でさえ、多様かつ自発的な運動能力を持つことは衆目の認めるところである〔…〕》⁽¹³⁾。デカルトは『方法叙説』第五部で『人間論』（『世界論』第二部）の内容を要約する。曰く、神は人間の身体を形成するのに物質を以てし、当初は情報〔形相〕化の原理を内在せしめない。が、身体は生命化されずして機能する能力を持つ。血液の循環は心臓の或る種の熱に起因する。身体は靈魂の作用を受けずして存続し、完璧に機能する。器質的・生物学的・無意識的機能のすべてはかかる身体に固有のものである。靈魂には果すべき生物学的機能はない。靈魂はただひたすら思考するのである、云々。《私は植物と生命なき物体から動物（なかならず人間）へと話を転じた〔…〕。私はこう推測するに止めた。すなわち神は一個の人間の身体を（四肢の形から器官の内部構造まで）現存する任意の人間のそれとそっくりに形作ったのだ、と。神はその人間を構成するのに、既述の物質以外の物質を以てしたのではない。初めは理性を備えた靈魂さえその内部に置きはしなかった。成長する靈魂または感覚する靈魂の役を果たすようなものは何ひとつ置かなかつた。その代わりに、既述のような光なき火のひとつを心臓の内部に掻き立てたのである。私はこう考えていた。それは貯蔵用の生乾きの^{まぐさ}稗や温める火や新酒を搾り滓もろともに泡立たせて発酵させる火と同質の火である、と。何故なら（その後の体内の機能を調べてみれば分かることだが）そこには考えられる限りの機能がすべて見つかるからであり、しかも誰ひとりそれを考えた者はいないのだからである。考えた者がいないのは当然である。現存する人間の靈魂つまり身体とは異なる部分つまり（既述のような）本来的に思考を事とする靈魂の寄与する可能性がないからである。しかも機能の方はすべて、云わば理性のない動物のそれに類似しているの

である。事実、思考に依存する機能、つまり他ならぬ人間独自の機能なるものはひとつも見つからなかった。ところが、^{のち}後にそういう機能が見つかったのである。とはいえ、それは私がこう推定した後のことである。すなわち、神は理性を備えた靈魂を創造した上で、それを（既述のような仕方）で身体に接合したのだ、と》⁽¹⁴⁾。

周知のように、英国人医師ウィリアム・ハーヴェイは、観察の結果、心臓の出口へと流動する血液の推力と当の心臓の収縮運動との対応関係を確認した。デカルトは心臓固有の活動に依拠した（或いはこれを裏付ける）ハーヴェイ説を（経験的立場なるものから）退け、飽くまでも前述の《光なき火》による説明に固執する。《当方の説が謬見ならば、我が哲学全体は無価値である〔…〕》⁽¹⁵⁾。この科白を忘れまい。

後年（1648年）、デカルトは『人体論』（*Description du corps humain*）において、「身体の諸機能と靈魂との分離」論を再説する。曰く、靈魂には果たすべき生理学的機能などはいささかもない。思考と生理学的・生物学的活動とは截然と区別される。なるほど人間は身体という機械と靈魂という天使的実体とから成る。が、前者は靈魂或いは情報〔形相〕〔化〕原理なくして存続し、後者は前者の存在なくして機能し、存続するのである。故に、医療行為は純粋な心身二元論の立場から実践されるべきである。ところで、靈魂は《身体の全運動の原理》であるとの説がある。無論、《靈魂の諸力のひとつである意思》への、《若干の身体運動》の《従属》を経験した者の謬説である。すべては解剖学ならびに機械工学に関する無知の然らしめるところである。身体はその自動力を保証する《諸器官や^{ばね}発条》を内包する。確かに、生体と死体とは靈魂の有無によって区別され、後者はいかなる運動をも現出しない。しかし靈魂とは飽くまでも《思考》する《実体》である。「理解する」が故に、「意欲する」が故に、「想像する」が故に、「回想する」が故に、「感知する」が故に、つまり「思考する」が故に、靈魂の存在が認識されるのである。循環器の運動は、消化器のそれは、《いかなる思考をも含め機能》である。のみならず、《一方の身体が他方の身体に動かされるのは、任意の身体が任意の靈魂に動かされるよりも一般的であり》、故に身体の運動を身体に帰するのは理の当然である》⁽¹⁶⁾。

現代の心理学的無意識の観念を知らぬデカルトは人間の意識的・反省的思考への服従を顕示しない器質的プロセスのすべてを身体の特性和断定する⁽¹⁷⁾。時計という機械による時刻の表示を、時計に内在する靈魂の行為と見做す者はいない。器官の運動も同断に論ずべき事柄である。身体は機械である⁽¹⁸⁾。なるほど、部品には大小の違いがある（人造のそれは大なるが故にその機能は可感的であり、《自然が単独で構成する諸々の身体》のそれは小なるが故にその機能は非可感的である。その違いはある）。が、人間が製造した機械と肉の機械との間に特性の違いはない⁽¹⁹⁾。

ところで、「死」は、靈魂すなわち情報〔形相〕〔化〕原理の、経験領域からの消失を意味する。残存するのは身体ではない。身体の形状をしばしとどめる^{なきがら}死骸である。分解すべき物質の塊である。故に、有機体を構成するのは情報〔形相〕〔化〕原理すなわち靈魂であるとの理屈が成り立つ。死とは情報〔形相〕化の停止を意味する、と。

否、とデカルトは言う。身体の非自動化が、身体と靈魂との分離に起因するとの説は「偽」である、と。身体の死（《運動の停止》）と靈魂の消失（或いは《離脱》）を惹起するのは《同一原因》である、と⁽²⁰⁾。『情念論』にも同趣旨の発言が見出される。「靈魂の消失」が「身体の腐敗」を惹起するのではない。《[身体の]熱の消失》と《身体の運動に資する諸器官の腐敗》が靈魂を《離脱》せしめるのである、と⁽²¹⁾。

「腐敗」の始まる直前の、構造化されたままの状態を尚も保つ死骸を、デカルトは身体の名で呼ぶ。物質の構造化は可能だが、「構造」自体は情報〔形相〕化されずして（すなわち、構造化されずして）存続し得るとのデカルトの説は（後述するように）明らかな謬見である。《私は顔・手・腕の所有者を自己と見做していた。死骸に見られるような、骨と肉からなる機械全体を。私が身体の名で呼んでいたのは他ならぬこの機械である》⁽²²⁾。既述のように、デカルトは精神〔靈魂〕現象の生理学的・生物学的機能を全面的に否定する。精神〔靈魂〕と生命現象の不可分性の観念を峻拒する。しかし現代の精神生物学者等は言う、一方はまた他方である、と。一方が他方に作用するのではない。双方は同一の現実の両面である、と。しかしデカルトの信念は不動である。曰く、靈魂は思考のみを事とする。思考には身体の介入する余地はなく、精密機械である身体が靈魂と協働する可能性はない、と。思考は延長（身体）とは本来無関係である、と⁽²³⁾。更にデカルトは言う、《[……] 思考は二種に大別される。すなわち、一方は靈魂の能動であり、他方はその受動である》⁽²⁴⁾。

靈魂を「生理に根差さぬ純粋な知解機能」なるものに還元したデカルトが、anima（「靈魂」すなわち「情報〔形相〕化原理」もしくは「有機化原理」を意味するアリストテレス主義者の用語）よりもむしろ（一般に「精神」或いは「知〔解〕性」と訳される）mensなる語を多用した所以である。《[身体の原理と思考のそれとを混同し、両者を「靈魂」と呼び習わしていた者等は] その違いを知るや、直ちに後者を mens と名づけ、これを靈魂の主要な部分と見做した。が、私は[両原理間に本質的な相違があるのを知るに及び]両義性或いは曖昧さを取り去るべく、[思考原理に]精神の名を宛てた。精神は靈魂の一部などではなく、思考する靈魂自体であると考えたからである》⁽²⁵⁾。周知のように、デカルトは『方法叙説』第四部で、身体と靈魂との形而上学的な相違に言及した。《[……] 私は己れの何たるかを慎重に検討して、以下の事実を知った、すなわち、自分は身体を有せず、世界も自分の居場所も皆無であると仮想するのは可能だが、自分が存在しないと仮想するのは無理である、と[……]。故に、私は以下の認識を得たのである、自分は本質的もしくは本来的に思考のみを事とし、且つ、存在するための場を必要とせず、いかなる物質にも依存しない一実体である、と。従って、「私」すなわち「私」を「私」たらしめている靈魂と身体とは完全に別ものであるのみならず、前者は後者よりも認識し易く、且つ、後者が存在せずとも、前者の存在はいささかも損われはしまい、と》⁽²⁶⁾。人間は非身体的（無形）であると仮想する可能性から、「自分は本質的もしくは本来的に思考のみを事とし、且つ、存在するための場を必要とせず、いかなる物質にも依存しない一実体である」との現実的認識へと飛躍する底の論理は読者を茫然

たらしめる。デカルトは一箇の虚構の可能性から存在論的結論（「私は無形の一実体〔靈魂〕である」）へと気軽に飛び移る。足取りも軽く深淵を飛び越える。ライプニッツは言う、《俊才がこの種の〔論理の〕有効性をこの種の安手の詭弁に託したことには驚きを禁じ得ない〔…〕》⁽²⁷⁾。

ライプニッツが「驚く」のも無理はない。「私は無形（非身体的）である」と（精神分裂病患者のように）仮想し得た者といえども、「故に私は身体ではない」とか「故に私は物質を生体として情報〔形相〕化する靈魂である」との結論に到達するわけには行かないからである。デカルト的虚構は、「私」が「思考する一実体」であることは証明するが、「私」が思考する実体「以外の何もののでもない」ことは証明し得ないからである。確かに「私」は思考する実体である。デカルトの証明は部分的には現実と一致する。が、「私」は他面、物質を情報〔形相〕化して身体を構成する一実体である。生物学的・生理学的活動を実践しつつも、現にその実態を知ることなき存在、つまり無意識を内包する「主体」なるものである。デカルトは器官＝精神的・一実体もしくは精神＝身体的・一実体を精神〔靈魂〕現象と有機体とに区分し、各々を個別的に実体化する。或いは具体化する。つまり「一」なるものを二分する。のみならず、こう主張する、一方は他方と同様に単独に存続する存在である、と。

デカルト的認識論に基づく人間論の帰結は周知の通りである。先ずは感覚否定論が説かれる。《感覚はしばしば人間を欺く。よって、感覚から想像されるような存在者などは皆無であると、そう私は仮定しようとした》⁽²⁸⁾。《私は今日まで、感覚によって、もしくは感覚を通して、真実さと確実さにおいて並びなき事象なるものを受け入れて来た。とはいえ、感覚が人間を欺くのを経験したのも一再ではなかった。一度騙されれば、以後は騙した相手を全面的には信用しないのが身のためだ》⁽²⁹⁾。つまり、とデカルトは考える、感覚的認識は外的世界の確実な実在の証明たり得ないのだ、と。必要なのは論証なのだ、と。感覚的経験と絶縁した形而上学者は先験的推論から出発する。「我思う」を足掛りにして、純粹に思弁的・知解的な演繹に邁進する。《私は今、目を閉じる。耳を塞ぐ。己れの見聞のすべてを遠ざける。果ては有形物の姿形を己れの思考からことごとく抹消する。或いは、そこまでするのは無理だから、せめてそれらを無意味なもの、虚偽のものと思うことにする。かくて自己の孤壘を守り、自己の内部のみを注視し、徐々に自己認識を深め、己れの正体に精通すべく努めることにする。私は「思考するもの」である〔…〕》⁽³⁰⁾。

一読直ちに（既出の）『パイドン』の一節が想起される。この手の形而上学は客観的な経験的基礎を欠いている。「思考するもの」は思考する主体から出発する。^{ア・プリオリ}「予断」を原理化して、主観の哲学を構築する。デカルトは神の実在を一箇の観念から演繹する。思考する主体の抱懐する「完全さの観念」なるものから。次いで、同観念ならびに自作の神概念から己れの物理学を演繹する。デカルト形而上学の方法は、プラトン主義的構造を示す当人の人間学と不可分の関係にある。デカルトは言った、靈魂は身体の実在・存続・機能に關与せず、身体は靈魂の存在と思考に關係せず、と。否、身体は真理の知解を阻害する、と。ならば、何故にデカルトの神は両者の結合を実現し得たのか。無益な、有害な結合を。デカルト主義者には答える義務があろう。

XVII. マルブランシュ

マルブランシュは云った（デカルトのように）、《人間は二種の实体すなわち精神と身体とから成る》と⁽³¹⁾。《私は […] こう推測する、靈魂と身体とは当該实体に固有の明確な諸属性ならびに諸特性に鑑みて、截然と区別される、と。身体は三次元の延長に他ならず、すべてが本来的に休息し、運動し、且つは相異なる無数の外形を有する》⁽³²⁾。マルブランシュは己れの身体を「他者」扱いする点でデカルト主義者の例に漏れない。人間は身体であるのではなく、これを所有するのだと云うのである。つまり、所有者と所有物とは別ものだ、と。

《とはいえ、人間は神よりも声高に話す身体を有し、当の身体は絶えて真理を語らない》⁽³³⁾。《身体を移動させ、且つこれを働かせる精神》がすなわち人間である。云々⁽³⁴⁾。マルブランシュは靈魂と身体との結合を前者の災厄と捉え、プラトン主義者の列に加わる。《人間が地上に存在する限り、身体の重みは精神を鈍麻させる》⁽³⁵⁾。《精神と神との結びつきが強まるにつれて、前者はさらに純粹に、さらに明敏に、さらに強力に、さらに闊達になる。精神の十全な働きは偏に両者の結びつきによるものだからだ。反対に、精神と身体が親密の度を増し、結びつきを強めるにつれて、前者は腐敗し、盲目になり、脆弱になり、萎縮する。精神の機能不全は偏に両者の結びつきによるものだからだ》⁽³⁶⁾。ならば、マルブランシュに対して、デカルトに呈したあの疑問を呈する必要が生じる。貴方の「神」は、己れとの結合に適した靈魂を、そもそも何故に己れから離隔し、貴方の言う「身体」なるものと結合せしめたのか、と。既述のように、プラトン主義者は、身体への靈魂の降下を、宇宙の必然と言い、靈魂自体の失墜（転落）と言った。責めを負うべきは他ならぬ靈魂であるが、転落は必然の帰結であった、と。「必然と自由意思の並立」は元々不合理な觀念であるが、創造の神学とはなおさら相容れぬ理屈である。創造主の至上の力がそれほどまでに悪しき「結合」を現出した理由が見つからぬからである。

キリスト教とプラトン主義、すなわち創造の形而上学と失墜のそれとを両立させるべく、マルブランシュはオリゲネスのそれに似た説明を加える。人間の靈魂と、当の靈魂を抑圧する身体との、かくも緊密な結びつきは、原罪の帰結である、と。既述のように、身体への靈魂の降下は、世界の創造に先立つ実在の内で犯された罪の結果であるオリゲネスは考えた。マルブランシュも同様の教説に与する。或いは、同神父は、むしろニュッサのグレゴリウスやアウグスティヌスの系列に属すると言うべきか。曰く、靈魂と身体との結合様態は、原罪がこれを変化せしめたのである、と。《人祖の罪は神と人間の精神との結びつきを著しく弱め […]、反対に、靈魂と身体との結びつきを著しく強めた。両者がもはや単一の实体としか思われぬほどまでに》⁽³⁷⁾。《罪を犯す前の人間の靈魂と身体との間には、当の人間のために、特例が設けられていた》⁽³⁸⁾。アダムは《食して、食の快樂を免れていた》⁽³⁹⁾。何故なら（マルブランシュによれば）《神を認識し且つ愛し得る精神が、つまり、それを専らにすべき精神が、身体の欲求に感^{かま}ずけるのを余儀なくされるのは乱脈と言う他はない》からである⁽⁴⁰⁾。《[人祖が]罪を犯して以来、精神は身体に従属する他はなく、人

間は肉の法則が精神のそれに絶えず抵抗するのを感じざるを得ない》⁽⁴¹⁾。原罪が人間の身体的実在の構造をも、また（或る意味では）その本性をも根本的に変えてしまったのである。《〔原〕罪は自然性を腐敗させた》⁽⁴²⁾。

それなら、存在し且つ存続するのに毫も身体を必要としない靈魂と、存続し且つ機能するのに毫も靈魂を必要としない身体とを、創造主である神は何故に結合せんと欲したのか。『キリスト教的かつ形而上学的省察』の中で、「理性」にして且つ「光」である「言葉」(Verbe) に、「哲学者」が問う、《神は何故に私に身体を与え給うたのか》と⁽⁴³⁾。「言葉」、答えて曰く、《靈魂は身体に結合される必要があったのである。何となれば、お前が絶えず身体〔の存在〕を感取するのと同様に、靈魂も、身体を介して、無数の快感と不快感を味わい、その上で、秩序への愛ならびに真の善のために、常に何らかの犠牲を捧げねばならなかったからだ。つまり、ありとある功德を施した上で、当然の酬いとして、相応の榮譽に浴するということになっていたからだ〔…〕。「御父」が私のために身体を形作られた理由を聴きたいのか。それは私が「御父」の大祭司となるためである。「御父」に何ものかを捧げるためである。知つての通り、「御父」は燔祭をも、また、ユダヤ人の律法が定める諸々の犠牲をも好まれぬからだ。キリスト者と云えば、誰もが私と同様に司祭である。誰もが犠牲にすべき身体を持っているのである〔…〕》⁽⁴⁴⁾。

『形而上学ならびに信仰に関する対話』の中で、「哲学者」は対話の相手にこう語っている。《アリストよ、問う勿れ、神は何故に精神と身体との結合を望み給うたのか、と。それは歴然たる事実ではあるが、その主たる理由は、今に至るまで、哲学者の解明し得ぬところであつた。とはいえ、挙げるべき理由が一つある。それは他でもない、神は、神に捧げ得る犠牲を御子に与え、人間にも与えようとされたということである。神は人間をして或る種の自己犠牲と自己無化を実現せしめ、永遠の善の所有者たらしめようとされたということである》⁽⁴⁵⁾。同哲学者の観点からすれば、感覚的認識は価値を失う。感覚は《偽証者》である⁽⁴⁶⁾。マルブランシュは処女作『真理探求論』の序文中で、同著執筆の目的を以下のように要約する。《感覚、想像力、情念は真理ならびに人間の善の発見に資すること絶無であるどころか、いかなる場合でも人間を眩惑し、瞞着するものである。また、一般に、精神が身体を介して獲得する認識或いは身体中に生じる運動に基づく認識は、身体ならびに身体に係わる福利を維持する上では極めて有益であるが、対象の認識としてはすべて偽であり、不分明である。著者は以上の命題を幾通りかの方法で論証する。〔改行〕著者は若干の謬見に反駁を加え、〔…〕その大方が精神と身体との結合の結果であることを論証する。すなわち、精神に惰眠からの覚醒を促し、自己解放を期して幾許かの努力を払わせるのを目的として、可感的全事象に対する精神の隷属と依存を、何箇所かに分けて、当の精神に感知せしめようとするものである》⁽⁴⁷⁾。

XVIII. ベルクソン

ベルクソン哲学には両立し難い二種の傾向が併存する。『物質と記憶』は、『創造的進化』は、経験（実験）的方法の見事な成果である。ベルクソンは実在の科学的分析に基づくアリストテレス流の帰納的方法を採用した。両者が優れた哲学者＝生物学者であったのも決して偶然ではない。1912年、ベルクソンはド・トンケデク神父宛てにこう書いている、『私に理解できる哲学的方法とは、（内的または外的な）経験を厳密に透写した方法であり、基礎を成す経験的考察の内容を僅かでも逸脱するような結論は禁句になっている』（48）。脳と思考の関係、記憶の特性、生物学的進化の問題に関する注目すべき分析を可能にしたのは上記の方法である。しかしベルクソン哲学は単純ではない。新プラトン主義が底流を成しているからである。プロティノスへの、スピノザへの共感が、顕著だからである。

ベルクソン曰く、自然は二種の運動もしくは傾向を内包する。一方には、予測不能の「新」を創造する「湧出」がある。「旧」に還元されぬ「新」の生成すなわち現在進行中の創造的進化がある、と。反プラトン主義者の両目躍如たるものがある。が、ベルクソンは宇宙の傾向の二重性に注意を促す。他方には、『解体する創造行為』があるのだ、と（49）。実在の物質性、諸存在の数多性、諸事象の空間化、人間の知性の回顧性は、他ならぬ「解体する創造行為」に起因するのである、と。ベルクソンはカルノ＝クラウジウスの原理を重視し、『物理学の法則中、形而上学的法則の最たるもの』（50）と見做した。

ベルクソンは言った、物質は《坂》を降り、生命はその坂を《再び昇るための努力》を示す、と。《対立する二種の運動を、すなわち「降下」と「上昇」を、〔…〕宇宙そのものの内で識別しなければならない》（51）。《物質性は〔…〕転換された精神〔靈魂〕性（le psychique）〔である〕》（52）。ベルクソンは《裏返しの靈魂論（psychologie）〔…〕とも言うべき宇宙論》（53）を展開する。《他ならぬ同一運動の同一転換が精神の知解性と諸事象の物質性とを同時に創造するのである》（54）。《それなら、「精神性」（spiritualité）の根底にも、知解性を伴う「物質性」の根底にも、はやり逆向きの二種のプロセスがあることになろうし、一方から他方への「転換」による移行が可能となるばかりか、転換と中断とをここで同義と解するのが妥当であるとすれば、移行は恐らく単なる中断によっても可能となろう》（55）。《物理学者と幾何学者にポジティヴと映るものは、この新たな観点からすれば、すべて、真のポジティヴ性の中断もしくは転換ということになり、靈魂論の（psychologiques）用語による規定を免れまい》（56）。

「精神の転換」が、「靈魂論的な創造的跳躍の転換」が、「靈魂現象（psychisme）の転換」が、すなわち物質もしくは物質性であるとの考えは帰納的論理の産物ではない。『創造的進化』は物理学的論考ではない。諸存在の分割と分散は、普遍靈魂の個体化は、ネガティブなものとしての物質の然らしめるところであるというのは勝れてプラトン主義的な（別けてもプロティノス的な）考えである。

ベルクソンはさらに歩を進める。曰く、個体化はポジティブな運動に起因し(《生命は「傾向」であり、「傾向」は本質的に束状に発展する》)⁽⁵⁷⁾、同時に転換運動(物質性)に起因する、と。《物質は、まさしく潜在的に「多」なるものを、実際に分割する。その意味で、個体化は半ば物質のなせる業であり、半ば生命の内属性の帰結である》⁽⁵⁸⁾。《物質とは、まず第一に、分割するもの、明確化するものである[……]。かつて、生命の初めの跳躍の内では混然となっていた諸傾向を、物質が区別し、分離し、分解して、個体化する》⁽⁵⁹⁾。これもまた、自然に関する実証的考察ではない。物質が「一」なるものを分割したとの考えは経験的事実(所与)に関する帰納的分析の帰結ではない。現実には、「多」である物質が、複雑の度を増す諸構造として総合され、単一化されるのだからである。諸構造(或いは諸存在)の個別性を現出するのは物質(質料)ではない。情報〔形相〕化された物理的諸構造体中に組み込まれる物質(質料)ではない。情報〔形相〕化の原理すなわち構造体を現出する「構造」自体である。

ベルクソンはなおも前進する。曰く、《一般に、同一の対象が、一面では単一と見え、他面では無限に複合的と見える場合、両方の側面は決して同一の重要性を持つわけではない。さらに正確に言えば、決して同じ段階の現実性を持つわけではない。単一性は、この場合は、対象自体のそれであり、無限の複合性は、対象を巡る観察者の観点のそれ、すなわち、感覚表象や知解表象の因って来る並置象徴群のそれである》⁽⁶⁰⁾。ベルクソンは「眼」を例に引く。《自然は眼を作るのに、私が手を上げるほどの苦労もしなかった。自然の単一な行為は自動的に無数の要素に分裂したが、そこには、同一の観念に基づく秩序が認められる[……]》⁽⁶¹⁾。運動と抵抗とはいかなる関係にあるのか。鉄の鑢屑やすりの中を通過しようとする手は、強引に突き進もうとするが、力には限界がある。遂に手の動きが止まる。鑢屑はどうなるか。無論、《停止した手や腕の一部の形》を現出する。つまり、一定の秩序を。鑢屑の秩序と配列は、従って、情報〔形相〕化の結果ではない。ポジティブ性の現実化ではない。手の《不可分の運動》の《言わばネガティブな表現》、私の努力の中断の表われである。運動と抵抗の妥協の産物であって、個々の粒子の《ポジティブな活動の総合》ではない⁽⁶²⁾。つまり、ベルクソンによれば、自然はネガティブな秩序であって、ポジティブなそれではない。例えば眼の構造は、中断された行為に対する物質性の抵抗の結果である。

ベルクソンは無関係な二種の秩序を混同した。運動あるいは動作の中断の結果としての秩序(粒子相互の秩序)と生物学的かつ生化学的秩序(肉眼を構成する多様な細胞の秩序)とを取り違えた。推積(物理学的諸要素の単なる位置関係)と有機的秩序とを等号で結んだ。活字ケースの活字をばらまく。地面に、活字の一定の秩序が出現する。二度と反復されない活字の位置関係が生じる。肉眼を構成する細胞の秩序は単なる位置関係ではない。無論、推積などではない。分子の段階にまで遡及する情報〔形相〕の具現である。同時に、実体である一身体の器官である。情報の途切れた「眼」は分解する。そこにはもはや実体を構成する秩序はない。死骸の「眼」は、アリストテレスの言う「同形異義」にすぎない。推積は、位置関係は、有機的秩序ではない。ベルクソンの人間論を把握するためには、原子論者の、プロティノスの、デカルトのそれを分析した

時と同様に、その宇宙論或いは宇宙進化論から入るに如くはない。物質がネガティブな原理であれば、「創造する動作の転換」であれば、弛緩・再落下であれば、数多性としての個的存在は創造的動作と物質性（すなわち再落下）との接触から生じるはずである。《すなわち〔生命の〕上げ潮は、世代を超えて、人類の身体を貫流し、個体に分裂しながら、過ぎて行く。分裂は潮流の内に仄かに素描されてはいたが、物質がなければ際立つ機会はなかったろう。こうして靈魂は絶え間なく創造されるが、しかし或る意味では、すでに先在していたのである》⁽⁶³⁾。ベルクソンは、物質による個別化の論理を駆使して、「靈魂の先在神話」を再説する。ウパニシャッド、オルペウス、プロティノス、アレクサンドリアのオリゲネスを貫く流れに棹さす。繰り返すようだが、ベルクソンは科学的分析に裏打ちされた具体的経験に基づいて同上の説を成したわけではない。受精と胚形成のプロセスに関する分析は、一個の新しい存在の発生が、生命の跳躍とは逆の方向に再落下する物質性による普遍靈魂の神話的分割の帰結ではなく、二個の遺伝情報の結合のそれであることを教えているからである。ベルクソンは或る問いを発する。かつてプロティノスとその弟子ポルフェリオスが發した問いを。《独立した生を享受し得る「靈魂」が実在するのであれば、当の靈魂はどこから来るのか。いつ、いかにして、何故に、両親の身体に由来する一混成細胞の、紛れもない、ごく自然な帰結であるこの身体の内に入るのか》⁽⁶⁴⁾。問いはおのずから或る結論に結びつく。雌雄の生殖細胞の結合の帰結である「身体」は「靈魂」を受け入れる前に構成され、すでに存続している、と。「靈魂」は「身体」の内に落下するのであろうか。水甕の中に流れ落ちる水のように。

ベルクソンはアリストテレス説を退ける。質料を形相〔情報〕化して身体を構成するのは靈魂に非ずとの立場を取る。身体は意識の働きを妨害するとさえ考える。視覚を妨げるのは、それを限定するのは、他ならぬ構成された「眼」である、と。《視覚は、本来なら、人の目 (regard) の届かぬ無数の事象にも到達するはずの能力である。しかし、そういう視覚が現実機能するはずもない。それは幽霊向きの視覚であって、生物には不向きである。生物の視覚は有効な視覚であり、その対象は、生物の活動の対象に限られている。生物の視覚は誘導される (canalisée) 視覚であり、視覚器官の方は単に誘導機能を象徴するにとどまる。「土砂を掘削して運搬し、両面を岸となしたるもの」では「運河」(canal) の説明にはならない。同様に、解剖学的要素を寄せ集めたところで、視覚器官の創造なるものを説明したことにはならない》⁽⁶⁵⁾。ここで思い出されるのはプロティノスの次の一文である。《或る学問の奥義を窮めた者が、斯学の定理のみを重んじるのと同断である〔…〕。靈魂は、言わば普遍世界の外に躍り出て、一特殊存在のための特殊活動に邁進する〔…〕》(『エネアデス』VI, 4, 16)。ベルクソンは言う、《さながら意識の広大な流れが物質の内に侵入したかの趣がある》と⁽⁶⁶⁾。「物質への侵入」は、ここでは、方向を転換した「靈魂現象」(psychisme)を指す。疎外を、追放を意味する。《自然は精神を精神から逸脱させ、物質へと誘導する》⁽⁶⁷⁾。読者はまたしてもプロティノスへと突き戻される。《靈魂はもはや己れを持するのは不可能だ。外的な、下位の、暗い圏域へと絶えず牽引されるからである》(『エネアデス』I, 6, 5)。形

而上学は物質の俘囚となった意識の解放を目的とする。《人間が出現して初めて、意識は鎖を断ち切る […]。人間の内部で、他ならぬ人間の内部で、意識は解放される》⁽⁶⁸⁾。

対物質的思考、身体の諸欲求を満たすための思考、物質性（降下或いは転換）を指向する実践的機能、つまりプロティノスの所謂「発出」なるものを、ベルクソンは、周知のように、「知性」の名で呼ぶ。知性は諸事象を逆様に把える。「解体」すなわちエントロピーの増大に追随する。《こういう回顧的視覚が […] 知性本来の機能である》⁽⁶⁹⁾。「不安」を押し遣り、物質性を離れ、創造の途上にある現実へと向きを転じ、ポジティブ性へと転換した知性を、ベルクソンは、周知のように、「直観」の名で呼ぶ。知性は本来《生命に関して […] 無理解》である。不安から解放された直観とは他ならぬ進行中の創造を観想的に把える認識（力）である。《精神には逆向きに進む能力がある […]。精神は、無理遣りに、通常の思考の段取りを逆にし、己れのカテゴリーを絶えず裏返しにしなければならない。或いは、むしろ、これを鋳直す必要がある。 […] 「哲学する」とは通常の思考活動の向きを逆転せしめることに他ならない》⁽⁷⁰⁾。《意識とその原理との、或る程度的一致を図るためには、当の意識が、既成を離れて、進行中の創造に就く必要があろう。視覚機能が向きを転じ、辛くも本質からの逸脱を免れ、意志と一体化する必要があろう》⁽⁷¹⁾。

プロティノスは「一〔者〕」の数多性への移行を、離隔、劣化、分散の名で把えた。ベルクソンは進行中の創造を認識する。そこに両者の違いがある。しかし後者の言う創造とは、当の創造力の枯渇としての、再落下としての、物質性の現実の謂である。ベルクソンは存在の数多性を説明するべく、単に（例えばオリゲネス流の）「失墜」論に代えるに、「枯渇」論と「再落下」論を以てしたのである。

註

- (1) Cf. C. Tresmontant, *op.cit.*, II^e partie, chap. 3.
- (2) Cf. *Ibid.*
- (3) Cf. C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*, éd. du Seuil, Paris, p. 110.
- (4) Cf. *Ibid.*
- (5) *Ibid.*
- (6) Descartes, *Le monde*, éd. Adam-Tannery, I, p. 70.
- (7) Descartes, A.T., XI, p. 31 ; éd. F. Alquié, tome I, p. 343.
- (8) F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, I, p. 334.
- (9) Descartes, *Le monde*, A.T., XI, p. 33 ; éd. Alquié, I, p. 345.
- (10) *Ibid.*, chap. VI, A.T., XI, p. 34-35 ; éd. F. Alquié, I, p. 346-347.
- (11) Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, V, éd. F. Alquié, p. 615.
- (12) *Le monde*, chap. VII, A.T., XI, p. 36-37 ; éd. F. Alquié, I, p. 349-350.
- (13) *Le monde, Traité de l'homme*, A.T., XI, p. 119-120 ; éd. F. Alquié, I, p. 379.
- (14) *Discours de la méthode*, V, A.T., t. VI, p. 45.
- (15) *Lettre à P. Mersenne*, 9 février 1639, *Correspondance*, A.T., II, p. 501.
- (16) *La description du corps humain* ..., A.T., XI, p. 223-225.

- (17) Cf. *Ibid.*, p. 225.
- (18) Cf. *Ibid.*, p. 226.
- (19) Descartes, *Principes*, IV, 203, éd. F. Alquié, III, p. 520.
- (20) *La description du corps humain*, A.T., XI, p. 225.
- (21) *Les passions de l'âme*, I, V, A.T., XI, p. 330.
- (22) *Méditations*, II, éd. F. Alquié, II, p. 417.
- (23) *Réponses aux cinquièmes objections*, éd. de la Pléiade, p. 375.
- (24) *Les passions de l'âme*, I, 17, A.T., XI, p. 342.
- (25) *Réponses aux cinquièmes objections*, IV, éd. F. Alquié, II, p. 797.
- (26) *Discours de la méthode*, IV^e partie, A.T., VI, p. 32-33.
- (27) Leibniz, *Animadversiones in Cartesium*, hrsg. Gerhardt, IV, S. 357.
- (28) *Discours* . . . , IV^e partie, A.T., VI, p. 31-32.
- (29) *Méditations*, I, A.T., IX-1, p. 14.
- (30) *Ibid.*, III, p. 27.
- (31) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, XX, Pléiade, II, p. 737.
- (32) *De la recherche de la vérité*, I, 54, Pléiade, I, p. 90.
- (33) *Ibid.*, I, VII, Pléiade, I, p. 16.
- (34) *Entretiens* . . . , IV, XIV, Pléiade, II, p. 732.
- (35) *De la recherche* . . . , I, XII, Pléiade, I, p. 10.
- (36) *Ibid.*, I, XI, Pléiade, I, p. 9.
- (37) *Ibid.*, I, VIII, Pléiade, I, p. 5.
- (38) *Entretiens*, IV, XVIII, Pléiade, II, p. 735.
- (39) *Ibid.*, IV, XVIII, Pléiade, II, p. 736.
- (40) *Ibid.*, IV, XIII, Pléiade, II, p. 731.
- (41) *De la recherche* . . . , I, XI, Pléiade, I, p. 9.
- (42) *Entretiens* . . . , VI, VII, Pléiade, II, p. 769.
- (43) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XI, IV, Pléiade, II, p. 300.
- (44) *Ibid.*, XI, IX, Pléiade, II, p. 301-302.
- (45) *Entretiens* . . . , IV, XII, Pléiade, II, p. 730.
- (46) *Ibid.*, IV, XVI, Pléiade, II, p. 733.
- (47) *De la recherche* . . . , I, XIII, Pléiade, I, p. 12.
- (48) J. de Tonquédec, *Sur la philosophie bergsoniennes*, éd. Beauchesne, 1936, p. 59. 敢えて論文調で訳出した。
- (49) *Évolution créatrice*, p. 248.
- (50) *Ibid.*, p. 244.
- (51) *Ibid.*, p. 11.
- (52) *Ibid.*, p. 203.
- (53) *Ibid.*, p. 209.
- (54) *Ibid.*, p. 207.
- (55) *Ibid.*, p. 202.
- (56) *Ibid.*, p. 209.
- (57) *Ibid.*, p. 100.
- (58) *Ibid.*, p. 259.
- (59) *L'Énergie spirituelle*, p. 22.
- (60) *Évolution créatrice*, p. 90.
- (61) *Ibid.*, p. 92-93.
- (62) *Ibid.*, p. 95.

- (63) *Ibid.*, p. 270. 傍点, 引用者。
- (64) *Ibid.*, p. 269.
- (65) *Ibid.*, p. 94-95.
- (66) *Évolution créatrice*, p. 182.
- (67) *La pensée et le mouvant*, p. 41.
- (68) *Évolution créatrice*, p. 264.
- (69) *Ibid.*, p. 238.
- (70) *La pensée et le mouvant*, p. 213-214.
- (71) *Évolution créatrice*, p. 238.